



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Biblijna koncepcja odpowiedzialności

**Author:** Artur Malina

**Citation style:** Malina Artur. (2007). Biblijna koncepcja odpowiedzialności.  
W: A. Wuwer (red.) "Jak żyć odpowiedzialnie w nieodpowiedzialnym  
świecie?" (S. 55-67). Katowice : Księgarnia św. Jacka



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja  
ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach  
niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci  
(nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## **Biblijna koncepcja odpowiedzialności**

W tekstach będących świadectwem życia ludzi różnych epok i normą tego życia nie należy szukać jednej, zdefiniowanej koncepcji odpowiedzialności. Pomimo niejednoznaczności samego pojęcia można wskazać na pewne treści charakterystyczne dla biblijnego rozumienia tego, czym jest odpowiedzialność, dla rozróżnienia jej rodzajów i dla określenia jej związków z antropologią biblijną.

### **1. Niejednoznaczność pojęcia**

Niejednoznaczność biblijnej koncepcji odpowiedzialności wiąże się ze złożonością rzeczywistości oznaczanej przez to pojęcie. W szerokim sensie może być ona rozumiana jako wina lub przyczyna (obydwa znaczenia posiada grecka *aitia*). Przykładem takiego jej pojmowania są codzienne wiadomości o atakach terrorystycznych, w których pojawiają się informacje, że określone ugrupowania biorą na siebie odpowiedzialność za te zamachy, co po prostu oznacza, że ogłaszają się sprawcami tych aktów przemocy. Natomiast w sensie jurystycznym odpowiedzialnością jest ustalone prawem zobowiązanie, które wynika z określonych czynów (odpowiedzialność cywilna, karna, administracyjna, etc.).

Koncepcja odpowiedzialności biblijnej mieści się między jej znaczeniem potocznym a jej pojmowaniem prawniczym. Odpowiedzialność w Biblii jest szczególnym przypadkiem antropologicznej koncepcji odpowiedzialności. Przy całej wieloznaczności tego pojęcia można wskazać na trzy elementy, które są konieczne do jej zaistnienia:

- możliwość przypisania danego postępowania określonemu podmiotowi;
- obecność instancji rozpoznającej zaistnienie tego związku (np. sądu, opinii publicznej, bóstwa);
- oparcie tego rozpoznania na pewnych obowiązujących zasadach (np. na zwyczajach, przepisach lub przykazaniach).

Odpowiedzialność wskazuje na skutki określonych czynności. Ten aspekt przyszłości uwydatniają słownikowe definicje, które przedstawiają odpowiedzialność jako „konieczność, obowiązek moralny lub prawny odpowiadania za swoje czyny i ponoszenia za nie konsekwencji; odpowiadanie przed kimś, wobec kogoś, za kogoś lub za coś”<sup>1</sup>. Wyróżnienie skutków różni pojęcie odpowiedzialności od takich jej bliskoznacznych odpowiedników, jak: rzetelność i solidność.

---

<sup>1</sup> *Słownik języka polskiego*, t. II, red. M. SZYMCZAK, Warszawa 1981, s. 469.

określających sam podmiot działania, czy wiarygodność, która wynika z uznania tej wartości na podstawie sytuacji z przeszłości.

## **2. Fundament antropologii biblijnej**

W Piśmie Świętym nie jest łatwo wskazać na teksty mówiące o odpowiedzialności. Błędem byłoby ograniczenie się do konkordancji, czyli poszukiwania odpowiedniego terminu w spisie wyrazów z dokładnym wskazaniem ich miejsca w poszczególnych księgach. Takie podejście zbytnio zależy od przekładów na języki nowożytne. W Biblii Tysiąclecia rzeczownik „odpowiedzialność” występuje zaledwie dwadzieścia kilka razy – głównie w wyrażeniu „odpowiedzialność za krew” i podobnych sformułowaniach. W żadnym wypadku jednak brak określonego terminu nie musi oznaczać nieobecności oznaczanej przez niego treści. Zasada ta dotyczy zwłaszcza starożytnych tekstów narracyjnych i poetyckich. W żywych opowiadaniach i w mowach o charakterze poetyckim, które przeważają w Biblii, nie należy spodziewać się definicji pojęć spotykanych w systematycznych wykładach na temat antropologii biblijnej. Pomimo nieostrości semantycznej i zróżnicowania samego rozumienia odpowiedzialności, można wskazać na teksty, które zawierają jej ideę, a spełniają warunki wymienione w poprzednim punkcie: obecność sprawcy, któremu można przypisać odpowiedzialność za określony czyn, istnienie instancji orzekającej o odpowiedzialności oraz uznanie zasad stanowiących podstawę dla orzekania o niej. Ze względu na podmiot można mówić o odpowiedzialności grupowej lub osobistej, biorąc pod uwagę instancję – o odpowiedzialności przed ludźmi lub przed Bogiem. W odniesieniu do zasad nie ma rozróżnienia między prawem świeckim a religijnym, ponieważ wszystkie zasady stanowiące o odpowiedzialności mają swoje źródło w słowie Boga.

### **2.1. Podmiot odpowiedzialności**

Pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju przedstawiają koncepcję odpowiedzialności społecznej, według której wszystkie osoby wchodzące w skład danej grupy ponoszą konsekwencje za postępowanie niektórych jej członków. Opowiadanie o grzechu pierwszych ludzi zawiera ideę odpowiedzialności dziedzicznej, zaś tradycje o potopie – odpowiedzialności zbiorowej. W tekstach zawierających prawa przeważają twierdzenia odnoszące się do odpowiedzialności osobistej.

#### **2.1.1. Odpowiedzialność grupowa**

Wzajemną odpowiedzialność pierwszych ludzi podkreśla rozwój opowiadania o ich upadku, którego negatywne skutki pozbawiają wielu dobrodziejstw: zachwiane są relacje z drugim człowiekiem, wprowadzona nieprzyjaźń z częścią stworzenia, zakłócone panowanie nad ziemią, a ostatecznym rezultatem

jest wygnanie z ogrodu Eden. Wymiar społeczny odpowiedzialności sięga skali ekologicznej. Konsekwencje upadku człowieka burzą porządek stworzenia, za który człowieka Bóg uczynił odpowiedzialnym, kiedy stworzył go na swój obraz, wiążąc z tym podobieństwem powierzone mu zadania: „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam. Niech panuje nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym, nad bydłem, nad ziemią i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi!” (Rdz 1,26). Z powodu powierzchownej lektury dwóch opisów stworzenia, zakaz spożywania z owoców drzew zasadzonych w środku ogrodu rajskiego jest powszechnie uważany za pierwsze przykazanie złamane przez człowieka. Taka lektura zniekształca antropologię biblijną, której treścią jest powołanie człowieka do uczestnictwa we władzy Boga nad częścią widzialną stworzenia. Ponosząc tego rodzaju odpowiedzialność, człowiek ma upodabniać się do Boga – Pana nieba i ziemi.

Kanoniczne ramy Biblii hebrajskiej uwydatniają temat panowania człowieka jako jego pierwszego zadania i podporządkowania Bogu wszystkich panujących. Na zakończenie Biblii hebrajskiej znajdują się znaczące słowa: „Tak mówi Cyrus, król perski: Wszystkie państwa ziemi dał mi Pan, Bóg niebios. I On mi rozkazał zbudować Mu dom w Jerozolimie, w Judzie. Jeśli z całego ludu Jego jest między wami jeszcze ktoś, to niech Bóg jego będzie z nim, a niech idzie!” (2 Krn 36,23). Chociaż w momencie pisania tych słów naród Izraela stanowił niewielką część składową wielkiego imperium perskiego, a jego założyciel przypisywał sobie panowanie nad wszystkimi narodami ziemi, to jednak jeden naród pozostawał cały czas ludem Boga. Cyrus nie nazywając tego narodu „moim ludem”, lecz „ludem Jego”, oraz zezwalając na powrót do własnej ziemi dla odbudowy świątyni jerozolimskiej, oddał Bogu co Boskie. Nakaz oddania cesarzowi co cesarskie, a Bogu co Boskie (Mt 22,21) jest czasem przytaczany dla uzasadnienia dwoistości czy hipokryzji w codziennym życiu. Taka interpretacja pomija prawdę o tym, że cały człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże – należy do Stwórcy: „Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem” (Mt 22,37).

Sprzeniewierzenie się ludzi zadaniu panowania nad widzialnym stworzeniem ma skutki globalne: opis potopu pokazuje, że kara spotyka nie tylko sprawców zła – ludzi, ale konsekwencje ich nieprawości rozciągają się także nad wszystkimi istotami żyjącymi na ziemi. Inne narracje pierwszej księgi Biblii potwierdzają, że postępowanie człowieka nie jest obojętne dla losu pozostałych ludzi. Wpływ ten może być także pozytywny: z jednej strony zniszczenie całych miast i ich okolic jest karą za niemoralność ich mieszkańców (Rdz 19,1–29), a z drugiej strony sprawiedliwość nielicznych może być przyczyną ocalenia wszystkich pozostałych (Rdz 18,22–33).

Temat odpowiedzialności dominuje w cyklu Jakuba, a zwłaszcza rola Judy w przemianie dokonanej w braciach Józefa (Rdz 37–50). W historii tej występują terminy, które są właściwe dla tego tematu. Teksty te zasługują na osobną analizę zapowiedzianą we wstępie do tego opracowania.

W idei kozła ofiarnego można dostrzec szczególną asymetrię między podmiotem odpowiedzialności a sprawcą postępowania. To powszechnie używane określenie pochodzi z centralnego tekstu Tory. W środkowej części Księgi Kapłańskiej znajduje się szczegółowy opis obrzędu Dnia Ekspiacji, który składa się z dwóch części symbolizujących dwa aspekty pojednania z Bogiem. Prowadzą one do usunięcia grzechów ludu. Ofiara całopalna pierwszego kozła wyraża ideę prześlania dokonanego przez wylanie krwi. Wyprowadzenie drugiego kozła z obozu obrazuje usunięcie win: „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i wypędzi go przez odpowiedniego człowieka na pustynię. I kozioł będzie niósł na sobie wszystkie ich winy do zicmi oddzielenia. I wypędzi kozła na pustynię” (Kpł 16,21–22).

### 2.1.2. Odpowiedzialność osobista

Wspólnotowy charakter odpowiedzialności zaakcentowany jest na płaszczyźnie życia religijnego i narodowego. Kwestię odpowiedzialności dziedzicznej podejmuje Ezechiel. Na początku mowy Boga do proroka, poświęconej odpowiedzialności za grzech, pojawia się powtarzane przez Izraelitów przysłowie (hebr. *maszal*): „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom” (Ez 18,2). Bóg przeciwstawia się zdecydowanie takiemu rozumowaniu, wskazując na indywidualne ponoszenie konsekwencji za wyrządzone zło: „Nie będziecie więcej powtarzali tego przysłowia w Izraelu (...) Umrze tylko ta osoba, która zgrzeszyła” (Ez 18,3–4). Z jednej strony dobre czyny przodków nie uchronią następnych pokoleń przed konsekwencjami za zło: „Jeśliby zrodził syna gwałtownika i rozlewającego krew (...) Ten [= zrodzony syn] na pewno umrze, a odpowiedzialność za krew jego spadnie na niego samego” (Ez 18,10–13). Z drugiej strony potomstwo nie jest karane za grzechy rodziców: „Natomiast gdyby zrodził syna, który by widział wszystkie grzechy popełniane przez swego ojca i uląkł się, a nie naśladował go w nich, (...) ten nie umrze skutkiem wykroczeń swego ojca, ale żyć będzie” (Ez 18,14–17). Zakończenie mowy nie pozostawia żadnej wątpliwości, że przed Bogiem nie obowiązuje zasada odpowiedzialności dziedzicznej za popełniane zło: „Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występki zaś występnego na niego spadnie” (Ez 18,20).

Wymienione uczynki szczególnie wpływają na życie społeczne: negatywne – kultywowanie zwyczajów pogańskich, rozbijanie małżeństw, wykorzystywanie biednych, rabunek, zatrzymywanie zastawu, uprawianie lichwy; pozytywne – wspieranie potrzebujących, sprawiedliwe sądy, zwracanie długu. Położenie akcentu na odpowiedzialność zbiega się z podkreśleniem troski względem narażonych na ucisk i wyzysk. Biedni i ubodzy zajmują w tekstach biblijnych bardziej wyróżnione miejsce niż to miało miejsce w innych pismach Starożytnego

Wschodu. Ubóstwo samo w sobie nie było traktowane jako dobro duchowe, a bogactwo materialne nie było potępiane<sup>2</sup>. Autorzy biblijni zalecają zwłaszcza w aktywności ekonomicznej szczególną odpowiedzialność. Zwraca uwagę antropologiczny realizm: w tekstach mądrościowych pojawiają się ostrzeżenia przed nieliczeniem się z konsekwencjami dla postępujących nieuczciwie. Dobra w ten sposób zdobyte nie przynoszą szczęścia: „Nie polegaj na bogactwach niesprawiedliwie nabytych, nic ci bowiem nie pomogą w nieszczęściu” (Syr 5,8). Autor tej księgi ostrzega dążących do bogactwa: „Trudno jest kupcowi ustrzec się przestępstw, a handlarz nie będzie wolny od grzechu. Bardzo wiele zgrzeszyło dla zysku” (Syr 26,9—27,1)<sup>3</sup>. Negatywna ocena biedy nie oznaczała krytyki biednych. Prorocy uważali, że wielu ubogich to ofiary niesprawiedliwości. Adresatami nauczania proroków potępiających krzywdę społeczną byli najczęściej ludzie zamożni. Nauczanie społeczne zawiera treści aktualne jeszcze dzisiaj. W najstarszych tekstach (u proroków Ozeasza, Amosa, Izajasza i Micheasza oraz w narracji o Elia-szu i Elizeuszu) znajdujemy mocną krytykę oszustw ekonomicznych, kradzieży cudzej własności, nadużywania władzy dla wzbogacenia się, stronnictwość sądów i korupcji. Nie była to jednak tylko sama krytyka. Prawo Mojżeszowe nakazywało obronę praw ubogich oraz uczynki miłosierdzia względem biednych (Wj 22,21—26; 23,6; Pwt 15,1—15; 24,10—15; 26,12).

Boża mowa u Ezechiela koncentruje się na odpowiedzialności osobistej w życiu społecznym. Wymiar ten nie oznacza wprowadzenia pojęcia grzechu społecznego. Chociaż wymienione w tekście Ezechiela czyny – rozwody, rozbój i wyzysk – wpływają na pokój społeczny, a ich konsekwencje dla zbiorowości mogą

<sup>2</sup> Terminologia hebrajska odzwierciedla negatywną ocenę tego stanu. Obok neutralnego terminu *rasz* („ubogi”), występują negatywne określenia: *dal* („mizerny”), *‘ehyon* („uciśniony”), *‘ani ‘anaw* („potrzebujący”). Traktowanie ubóstwa jako zła było związane z pojmowaniem bogactwa jako znaku Bożego błogosławieństwa i wyboru. Stary Testament wywydatnia bogactwo najważniejszych bohaterów biblijnej historii: Hioba, który przeszedł zwycięsko próbę, patriarchów Abrahama, Izaaka i Jakuba, królów Dawida, Salomona i Ezechiasza. W literaturze mądrościowej zdobycie bogactw jest znakiem pozytywnych postaw: zapobiegliwości, oszczędności, obrotności, realizmu, odwagi i oszczędności. Mędrcy Izraela widzieli w ubóstwie konsekwencje złych cech: lenistwa i nieporządku. Skrajna bieda mogła także pobudzić do grzechu. Dostrzegano jednak względną wartość bogactwa, które jest przyczyną niepotrzebnych trosk i nie może zastąpić ani zapewnić większych dóbr: pokoju, sprawiedliwości, miłości, życia wiecznego.

<sup>3</sup> Przedmiotem negatywnej oceny nie jest tyle bogactwo samo w sobie, ile grzeszne postępowanie bogatego oraz niesprawiedliwość będąca owocem jego postawy. W tym samym negatywnym znaczeniu słowo to pojawia się także w wypowiedziach Jezusa: „mamona niesprawiedliwości” (Łk 16,9), „niesprawiedliwa mamona” (Łk 16,11). Mamona ukazuje się człowiekowi jako alternatywa dla Boga. Bardzo rzadko jednak ma miejsce radykalny wybór. Większym zagrożeniem jest szukanie kompromisu. Przed iluzją znalezienia trzeciej drogi Jezus ostrzega swoich uczniów: „Żaden sługa nie może dwom panom służyć. (...) Nie możecie służyć Bogu i Mamonie” (Mt 6,24; Łk 16,13). Nie oznacza to, że majątek jest zbędny lub bez znaczenia na drodze do zbawienia. Podporządkowany wyższemu celowi może być skutecznym środkiem jego osiągnięcia. Kiedy przemijalne dobra materialne służą potrzebującemu, wówczas stają się trwałym dobrem duchowym dla posiadającego: „Pozyskujcie sobie przyjaciół niesprawiedliwą mamoną, aby gdy wszystko się skończy, przyjęto was do wiecznych przybytków” (Łk 16,9).

być długotrwałe, rozciągając się na następne pokolenia, to jednak w interpretacji prorockiej potomkowie nie ponoszą osobistej odpowiedzialności za czyny swoich przodków<sup>4</sup>.

## 2.2. Instancja orzekająca

Odpowiedzialność indywidualna uwidacznia się najbardziej w przestrzeni życia codziennego. Dotyczy ona zarówno wszystkich spełnianych czynów, jak i wszelkiego zaniechania działania wymaganego przez prawo lub zwyczaj. W jednym i drugim sensie człowiek zdaje z tego sprawę przed innymi ludźmi oraz przez Bogiem.

### 2.2.1. Odpowiedzialność przed ludźmi

Zasady odpowiedzialności przed ludźmi za zaniedbania są regulowane w Kodeksie przymierza (Wj 20,22—23,19). Jego obszerna część poświęcona jest prawu karnemu (Wj 21,12—32). Karę śmierci wymierzano za czyny stanowiące największe zagrożenie nie tyle dla jednostek, ile dla dobra całej społeczności. Stąd nakładano ją nie tylko za zabójstwo, lecz także za brak szacunku dla rodziców (złorzeczenie ojcu lub matce), porywanie ludzi (handel niewolnikami), cudzołóstwo i oddawania czci obcym bóstwom. Wykonanie wyroku podkreśla ten charakter społeczny wyrządzonego zła i odpowiedzialności wszystkich za przywrócenie wspólnego dobra naruszonego przez przestępstwa. Metodą egzekucji było najczęściej ukamienowanie. W ten sposób pojedyncza osoba (kat) nie była odpowiedzialna za śmierć winowajcy, ale cała społeczność uczestniczyła w usuwaniu zła.

Kara śmierci za morderstwo świadome i zawinione powinna być wymierzana bez zwłoki i wyjątków: „Jeśli zaś ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią” (Wj 21,14). Prawo azylu (miasta ucieczki) było gwarantowane jedynie za nieumyślne spowodowanie śmierci. Zwyczaj zemsty występował u wielu ludów, które nie posiadały instytucji zdolnych osądzić i ukarać winnych. Zwyczaj ten, zrodzony się pod wpływem poczucia sprawiedliwości, miał zapobiec bezkarności zbrodni. Zapewniał bezpieczeństwo, stając się hamulcem i przestrogą przed zbrodnią. Obowiązek ukarania śmiercią zabójcy ciążył na krewnych zabitego (Pwt 19,11—13). Choć biblijne prawo odwetu może wydawać się okrutne, to jednak stanowiło

---

<sup>4</sup> Silna orientacja struktury społecznej na grupy ludzkie (plemię, ród, rodzinę) nie usuwa tej samej koncepcji odpowiedzialności osobistej u Babilończyków. W *Eposie o Gilgameszu* mezopotamskie bóstwo Ea gani głównego boga, Enlila, za sprowadzenie potopu na całą ziemię: „Grzesznika obciążaj jego grzechem, winowajcę jego winą” – zob. J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy do Biblii hebrajskiej*, tłum. Z. KOŚCIUK, Warszawa 2005, s. 805.

Wstęp w porównaniu z prawem zemsty ogłoszonym w Pieśni Lameka, według którego kara miał wielokrotnie przekraczać wyrządzone zło: „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec! Kain miał być pomszczony siedmiokrotnie, to Lamek siedemdziesiąt siedem razy!”

Rdz 4,23–24). Starotestamentalny zasada: „Oko za oko, ząb za ząb” (Wj 21,23–25) nie była zatem wezwaniem do zemsty, lecz regulując egzekucję prawa, miała zapobiegać eskalacji odpłaty i zachować proporcję między winą a karą.

Biblijna koncepcja odpowiedzialności w stosowaniu prawa odwetu różniła się od przepisów babilońskich. Kodeks Hammurabiego polecał zabić córkę tego, który uderzył ciężarną córkę swego bliźniego i spowodował przez to jej śmierć. Starobabilońskie prawo nakazywało również zabić syna budowniczego, jeśli wybudowany przez niego dom zawalił się i zabił syna właściciela domu. Prawo Mojżeszowe postanawiało w takich wypadkach, że odpłata dotyczyła tylko winowajcy. Prawo odwetu nie obejmowało osobistej postawy. Księga Kapłańska zakazywała okazywania nienawiści bliźniemu, kierowania się osobistą zemstą czy żywienia jakiegokolwiek niechęci (Kpł 19,17–18). W literaturze mądrościowej spotykamy refleksję bliską Jezusowemu nauczaniu o przebaczeniu: „Odpuść przewinę bliźniemu, a wówczas, gdy błagać będziesz, zostaną ci odpuszczone grzechy. Gdy człowiek żywi złość przeciw drugiemu, jakże u Pana szukać będzie uzdrowienia? Nie ma on miłosierdzia nad człowiekiem do siebie podobnym, jakże błagać będzie o odpuszczenie swoich własnych grzechów?” (Syr 28,2–4).

Zawężając wymierzanie kary tylko do sprawców przestępstwa, Prawo Mojżeszowe podkreśla odpowiedzialność za spowodowanie śmierci bardziej konsekwentnie niż czyniły to przepisy w paralelnych kodeksach. Gdy właściciel niebezpiecznego dla ludzi wołu nie zaradził zagrożeniu pomimo wcześniejszych wezwań, a zwierzę spowodowało śmierć mężczyzny lub kobiety, wówczas nie tylko wół musiał być ukamienowany, ale także jego właściciel (Wj 21,29). Na przykład analogiczny przypadek w Kodeksie Hammurabiego przewidywał tylko karę pieniężną<sup>5</sup>. Podobne ostrzeżenia przed tego rodzaju brakiem odpowiedzialności za życie innych pojawiają się również poza prawem karnym: „Jeśli zbudujesz nowy dom, uczynisz na dachu ogrodzenie, byś nie obciążył swego domu krwią, gdyby ktoś z niego spadł” (Pwt 22,8).

Przed skutkami różnego rodzaju zaniedbań Prawo Mojżeszowe chroniło własność. Szkody wyrządzone na cudzym polu przez wypasające się bydło musiał naprawić właściciel stada, wynagradzając najlepszą częścią plonów ze swojego pola (Wj 22,4–5). Sprawca pożaru ponosił konsekwencje materialne za straty spowodowane nieostrożnym obchodzeniem się z ogniem (Wj 22,25). W prawie

<sup>5</sup> Kodeks Hammurabiego, § 250–251: „Jeśli bydlę idąc drogą, kogoś ubodzie i zabije, przypadek ten nie daje podstawy do roszczeń prawnych. Jeśli czyjeś bydlę jest bodzące i wiedział, że bodzie, a rogów [jego] nie owiązał i bydłęcia nie spętał, a ono ubodło potem człowieka wolnego i zabiło go, zapłaci właściciel bydłęcia pół miny srebra kary” – cyt. za: S. ŁACH, *Księga Wyjścia. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1964, s. 214.



babilońskim i hetyckim można znaleźć paralele do tych ostatnich przepisów<sup>6</sup>. Podsumowując, Prawo Mojżeszowe zachowuje stosunek między wielkością wyrządzonych szkód materialnych a miarą ponoszonych konsekwencji: przestępstwa są karane proporcjonalnie do wielkości popełnionej szkody<sup>7</sup>.

### 2.2.2. Odpowiedzialność przed Bogiem

Odpowiedzialność przed Bogiem za postępowanie człowiek pojmuje w sensie bojaźni Bożej, silnie odczuwanego lęku przed konsekwencjami złamania Jego przykazań, dotyczącymi nie tyle zewnętrznej kary, ile ujawniającymi się w najbardziej osobistym wymiarze jako utrata przyjaźni z Nim, oddalenie od Niego, pozbawienie dobrodziejstw płynących z utraconej bliskości i dostępu do Niego. Lęk to pierwsza reakcja ludzi po grzechu, kiedy słyszą głos szukającego ich Boga (Rdz 3,10). W pismach hebrajskich najczęściej oznaczają go wyrazy pochodne od rdzenia *jr'*, a w tekstach greckich rzeczownik *fobos* oraz czasownik *fobeisthai*. Biblia ukazuje strach jako reakcję na sytuacje powodujące zagrożenie oraz na zjawiska uświadamiające małość i kruchość egzystencji ludzi wobec świętości i mocy Boga. Jego majestat i potęga wzbudzają lęk pojedynczych osób (Jakuba w nocnym widzeniu, Mojżesza na widok płonącego krzewu, Gedeona spotykającego Bożego posłańca) oraz całych społeczności (Izraelitów oglądających poległych Egipcjan na brzegu morza oraz widzących objawienie na Synaju). Strach jest często kwalifikowany negatywnie jako wyjaśnienie braku odpowiedzialności ludzi za swoje postępowanie<sup>8</sup>. Ten negatywnie kwalifikowany strach czyni ludzi niezdolnymi do działania. Mogą oni przejąć odpowiedzialność za swoje postępowanie, kiedy mają pokój w swoich sercach. Jezus przynosi pokój usuwający ludzki strach: „Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nic tak jak daję świat, Ja wam daję” (J 14,27). Usuwając strach przed ludźmi, dar Ducha Świętego umożliwia wypełnienie powierzonego zadania: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (J 20,21). W tym sensie ewangeliczne męstwo nie jest brakiem odpowiedzialności za swoje czyny, wynika z bojaźni Bożej, która jest synonimem posłuszeństwa Bogu, oraz jak bojaźń Boża pochodzi od Ducha Świętego (Iz 11,2). Przed trybunałem apostołowie biorą pełną odpowiedzialność za swoją działalność kerygmatyczną w Jerozolimie, powołując się na bojaźń Bożą

<sup>6</sup> Por. S. LACH, *Księga Wyjścia...*, s. 213, 214.

<sup>7</sup> Por. J.H. WALTON, V.H. MATTHEWS, M.W. CHAVALAS, *Komentarz historyczno-kulturowy...*, s. 91.

<sup>8</sup> Ewangelie mówią o strachu, który mieszkańcom Jerozolimy nie pozwala wypowiadać się otwarcie o Jezusie (Mk 11,32; J 7,12–13). Lęk przed ludźmi powoduje, że Józef z Arymatei ukrywa swoją przynależność do uczniów Jezusa (J 19,38), a uczniowie zamykają drzwi Wieczernika (J 20,19). Postawy takie wyrażają nieufność w Bożą Opatrzność. To negatywne znaczenie strachu wyjaśnia, dlaczego w Nowym Testamencie terminy *jobos* i *fobeisthai* nie odnoszą się do Jezusa. Opisuując modlitwę Jezusa w Getsemani, Ewangelie synoptyczne (Mateusz, Marek i Łukasz) unikają stosowania tych terminów.

jako motywację dla tej działalności: „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 4,19; 5,29).

### 2.3. Fundament orzekania o odpowiedzialności

Spisane prawo, ustna tradycja i zwyczaje są kryterium orzekania o odpowiedzialności wobec Boga i ludzi za określone postępowanie. W Biblii nie ma rozróżnienia między przepisami świeckimi a religijnymi. Ustne żądania lub pisemne polecenia są najczęściej określane przez termin *micwa*: w Starym Testamencie występuje on około 180 razy. Kilkakrotnie odnosi się do relacji między królem a poddanymi, rodzicami a dziećmi. Zdecydowana większość przypadków jego użycia dotyczy wymagań Bożych, których jest znacznie więcej niż występowania samego terminu. Większość z nich znajduje się w pierwszych pięciu księgach Biblii, ale nie ma jednego ich zbioru. Nawet ograniczając się do przykładu samego Pięcioksięgu, nie należy szukać tych norm tylko w zbiorach przepisów, ponieważ są one również wplecione w teksty narracyjne: pojawiają się w historii pierwszych ludzi, w cyklach patriarchów, rozproszone są w całym Pięcioksięgu. Ta sama uwaga dotyczy dwóch innych części Tanaku: Proroków i Pism.

Pomimo zróżnicowania wszystkie przykazania stanowią jedno Prawo. Świadomości tej jedności była silnie zakorzeniona w judaizmie, co wyrażała chociażby potrzeba ścisłego określenia liczby przykazań i unifikującej ich interpretacji. Doliczono się aż 613 przepisów w Pięcioksięgu, wyróżniając wśród nich 248 nakazów i 365 zakazów. Obydwie wielkości interpretowano w sensie jedności i całości: pierwsza miała odpowiadać liczbie członków ciała ludzkiego, druga zaś zgadzała się z ilością dni w roku słonecznym. Zbiór ten stopniowo obrastał w szczegółowe interpretacje i dodatkowe regulacje dotyczące nieprzewidzianych sytuacji. Starano się o ich uporządkowanie, dzieląc przepisy na duże i małe, ciężkie i lekkie. W tym kontekście pojawia się pytanie o największe przykazanie (Mk 12,28). Odpowiedź Jezusa potwierdza, że całe postępowanie człowieka podlega osądowi w świetle wezwania do absolutnej miłości Boga i miłości bliźniego.

### 3. „Odpowiadam za niego” (Rdz 43,9) – dojrzewanie do odpowiedzialności

Idea odpowiedzialności odgrywa kluczową rolę w historii Józefa i jego braci. Mogą być dokonywane zróżnicowane interpretacje postaw i działań bohaterów tej jednej z najdłuższych narracji biblijnych. Można przyjąć różne perspektywy: teologa szukającego elementów typologii biblijnej, narratora wartościującego postacie i ich role lub współczesnego czytelnika nastawionego na wymiar pragmatyczny historii. Można koncentrować się na postaci indywidualnej – na Jakubie lub Józefie, albo na zbiorowej – na braciach Józefa.

### 3.1. Rola Judy

Radykalny przełom dokonuje się w postawie Judy. W pewnym sensie jest on postacią centralną całej historii. Działania Judy wywierają determinujący wpływ na rozwój opisanych wydarzeń. Jego rola od samego początku nie jest jednoznaczna. Ponosi on główną odpowiedzialność za nieszczęście Józefa i ból Jakuba. Powierzchniowo oceniając jego rolę, można powiedzieć, że negatywnie odróżnia się od Rubena. Ten bowiem zamierza zwrócić najmłodszego brata ojcu (Rdz 37,22), a gdy odkrywa jego nieobecność, reaguje jak ojciec na śmierć syna: „Ruben wrócił do owej studni, oto nie było w niej Józefa i rozdarł swoje szaty” (Rdz 37,29); „Jakub rozdarł swój płaszcz” (Rdz 37,33–34)<sup>9</sup>. Można jednak dostrzec inne różnice między Judą a Rubenem. Juda nie ukrywa przed braćmi swoich motywacji<sup>10</sup>. Powstrzymuje ich przed zabójstwem, powołując się na więź braterską z Józefem: „Jaką korzyść [mamy], że zabijemy naszego brata? (...) Niech nasze ręce nie będą przeciw niemu, ponieważ on jest naszym bratem i naszym ciałem” (Rdz 37,26–27). Pomimo całego negatywnego kontekstu słowa Judy świadczą o uznaniu więzi ze znenawidzonym bratem. Spośród synów Józefa tylko Juda nazywa go bratem, co kontrastuje z ironicznym epitetem w ich zbiorowej wypowiedzi: „Oto miewający sny nadchodzi! Teraz zabijmy go i wrzucmy do którejkolwiek studni (...). Zobaczymy, co będzie z jego snów!” (Rdz 37,19–20)<sup>11</sup>. W tym rozdziale rzeczownik „brat” występuje w mowie niezależnej tylko w wypowiedziach Jakuba, Józefa i właśnie Judy. Gdy bracia przysyłają Jakubowi skrwawioną szatę, znacząco unikają tego określenia: „Znaleźliśmy [ją]. Rozpoznaj, czy to szata twojego syna, czy nie” (Rdz 37,32)<sup>12</sup>. Podsumowując, spośród osób wzmiankowanych opowiadaniu o sprzedaniu Józefa w niewolę Juda wyróżnia się przez to, że jego propozycja przeciwstawiona planowi zabicia Józefa determinuje dalszy ciąg historii. Pewnym paradoksem jest jej motywacja: swoiste poczucie odpowiedzialności za bliskiego krewnego.

<sup>9</sup> Rozdarcie szat symbolizuje żal z powodu śmierci bliskich lub zagrożenia ich życia (Rdz 37,29.34; 44,13; Lb 14,6; Joz 7,6; Sdz 11,35; 2 Sm 1,11; 3,31; 13,31; 15,32; 2 Krl 2,12; 5,7.8; 6,30; 11,4; 18,37; 19,1; 22,11; 2 Krn 23,13; 34,19; Est 4,1; Hi 1,20), ukazuje desperację w sytuacji bez wyjścia (Ezd 9,3.5; Hi 2,12; Iz 36,22; 37,1), ból z powodu doznanej zniewagi (2 Sm 13,19), symbolizuje pokutę (1 Krl 21,27; 2 Krl 22,19; 2 Krn 34,27; Jr 41,5; Jl 2,13). W tych przypadkach może wyrażać spontaniczną reakcję lub mieć funkcję obrzędową jako znak żałoby i zwyczajowego gestu.

<sup>10</sup> Rubenowi zależy na odzyskaniu uznania u ojca, które utracił z powodu kazirodztwa popełnionego z Bilhą, drugorzędną żoną jego ojca (Rdz 35,22), o czym przypomni błogosławieństwo Jakuba: „Nie będziesz już górował, bo wszedłeś do łoża twego ojca” (Rdz 49,4).

<sup>11</sup> Podobny ma wypowiedź rolników w ewangelicznej przypowieści o winnicy: „To jest dziecko. Chodźcie, zabijmy go, a dziedzictwo będzie nasze” (Mk 12,7).

<sup>12</sup> W przypowieści o miłosiernym ojcu podobnie mówi o młodszym bracie starszy: „Kiedy jednak przyszedł ten syn twój, który roztrwonil twój majątek z nierządnicami, zabiłeś dla niego utuczone cielę” (Łk 15,30).

### 3.2. Przełom dzięki Tamar

#### – początek dojrzewania do odpowiedzialności

Opowiadanie o Judzie i Tamar (Rdz 38) przerywa niespodziewanie historię Józefa sprzedanego do Egiptu. Opowiadanie to jednak uwypukla dwie cechy Judy z poprzedniego rozdziału: decydująca rola w rozwoju historii i troskę o najbliższych krewnych. Juda jest protagonistą w jego pierwszej części: po odłączeniu się od braci i przybyciu do Chiry bierze on za żonę córkę Szuy i nadaje imię pierwszemu synowi (Rdz 38,1–5). W drugiej części, która ukazuje los dwóch jego synów, dalej odgrywa decydującą rolę: pierwszemu synowi daje Tamar za żonę, a po jego śmierci poleca drugiemu synowi spełnić obowiązek lewiratu, zaś wobec śmierci drugiego syna odsyła wdowę do domu jej ojca, aby nie dać jej trzeciemu synowi i – jak sądzi – w ten sposób ocalić jego życie (Rdz 38,6–11). Wyraża się w tym troska ojca o zapewnienia potomstwa<sup>13</sup>. Chociaż w następnych częściach aktywne są inne osoby, które narrator wzmiankuje imiennie w pierwszych dwóch częściach narracji: synowa Tamar oraz przyjaciel Chira, to jednak wszystkie ich działania zależą od poleceń Judy albo są dokonywane ze względu na niego.

Związek między narracją o Judzie i Tamar a historią Józefa wzmacnia powtórzenie form czasownika *jrd*. Jego formy w Qal znaczą „zejść”, zaś w Hifil – „sprowadzić”. Pierwsza forma przedstawia początek narracji o Judzie i Tamar: „W tamtym czasie Juda odszedł (*wajçred*) od swoich braci” (Rdz 38,1). Formy tego czasownika pojawiają się we wcześniejszym tekście. Bracia sprzedają Józefa kupcom izmaelskim „udającym się (*holkim l'hôrid*) do Egiptu” (Rdz 37,25). Jakub mówi o swojej śmierci spowodowanej bólem po stracie syna: „Zstąpię (*çrçd*) za moim synem do Szeolu” (Rdz 37,35). Powrót do narracji o Józefie otwiera również czasownik *jrd* w koniugacji Hifil: „Józef został sprowadzony (*hûrad*) do Egiptu” (Rdz 39,1). Wzmianka o oddaleniu się Judy od swoich braci odpowiada więc rozłączeniu Józefa od najbliższych, którzy są przyczyną jego nieszczęścia<sup>14</sup>.

Wymienione związki między początkiem narracji o Judzie i Tamar a historią Józefa pozwalają sformułować następującą tezę: krzywda wyrządzona bezpośrednio Józefowi a pośrednio ojcu nie pozostaje bez konsekwencji dla jej sprawców. Fakt, że właśnie Juda separuje się od ojca i braci, wskazuje na to, że dzieje Judy, Józefa i Jakuba należy odczytywać i interpretować w świetle odpowiedzialności głównego winowajcy wobec skrzywdzonych przez niego, a w pewnych sensie – wobec całej rodziny.

<sup>13</sup> Jego starania kontrastują z postawą drugiego syna, co narrator akcentuje przez powtórzenie tego samego rzeczownika (*zera'*) w obydwu znaczeniach – „nasienie” i „potomstwo”. Przeciwstawienie tych dwóch postaw można oddać w dosłownym przekładzie zachowującym ten sam rzeczownik: „Wtedy powiedział Juda do Onana: Idź do żony brata twego, dopełnij lewiratu z nią i wzbudź nasienie bratu twemu. Wiedział Onan, że nie jego będzie nasienie; gdy zbliżał się do żony brata swego, wylewał [je] na ziemię, aby nie dać nasienia swemu bratu” (Rdz 38,8–9).

<sup>14</sup> Por. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, Brescia 1990, s. 16.

Momentem zwrotnym narracji jest rozpoznanie przez Judę własnej winy oraz uznanie sprawiedliwości Tamar: „Juda poznał i powiedział: sprawiedliwsza ode mnie, bo wszakże nie dałem jej Szeli, memu synowi!” (Rdz 38,26). Wina Judy polegała na tym, że wbrew prawu lewiratu odmówił synowej ostatniego syna (Rdz 38,11).

### 3.3. Przełom przed Józefem – dojrzała odpowiedzialność Judy

Od wyznania za sprawą Tamar w postawie Judy dokonuje się przemiana. Jej owocem jest wzięcie przed ojcem pełnej odpowiedzialności za Beniamina, którego przybycia domaga się nieznaną rodzinie Jakuba władca w Egipcie. Juda przełamując opór Jakuba deklaruje: „Ja odpowiadam za niego; ode mnie będziesz żądał, aby ci go oddać. Jeżeli nie przyprowadzę go do ciebie, możesz mi nigdy nie darować mej winy” (Rdz 43,9). Przemianę Judy potwierdza powtórzenie tej deklaracji przed Józefem i gotowość do poświęcenia się za brata: „Ja, sługa twój, wziąłem na siebie odpowiedzialność za tego chłopca względem ojca mego, mówiąc mu: Jeśli go nie przyprowadzę do ciebie, może mi nigdy mój ojciec nie darować mojej winy” (Rdz 44,32). W powtórzonym zdaniu pojawia się wyrażenie „mój ojciec”. Jego obecność uwydatnia determinację Judy w zachowaniu przyrzeczenia. Wzięcie odpowiedzialności jest całkowite, ponieważ jej podmiot sam się ofiaruje, a nawet można powiedzieć, że oddaje się w zastaw. Czytelnik hebrajski może rozpoznać związek z historią Tamar, w której momentem przełomowym było rozpoznanie przez Judę pozostawionych przedmiotów jako zastawu. Czasownik „wziąć odpowiedzialność” zapisywany jest spółgłoskami (*ʾrb*), od których pochodzi termin określający „zastaw” (*ʾerabon*). Paralelizm między tymi dwoma przełomami jest wzmocniony przez obecność czasownika „rozpoznać” (Hifil od *nkr*)<sup>15</sup>, który jest kluczowy w historii Jakuba i jego synów. Rozpoznając w powierzonych przedmiotach swój zastaw, Juda wyznaje sprawiedliwość Tamar. Uznając w słowach Judy o wzięciu odpowiedzialności za Beniamina przemianę dokonaną w swoich braciach, Józef daje się im rozpoznać jako ich brat (w Rdz 42,7–8 pojawia się ten czasownik na określenie rozpoznania braci przez Józefa i braku tego rozpoznania u nich).

## 4. Podsumowanie

Liczne aspekty biblijnej koncepcji odpowiedzialności wyrażają się na różne sposoby w tekstach Pisma Świętego. Pomimo tego zróżnicowania i niejednorodności należy uznać, że pojęcie odpowiedzialności jest kluczowe dla rozumienia

<sup>15</sup> Pojawia się on w ważnych miejscach cyklu: w Rdz 27,23 – Izaak nie rozpoznaje Jakuba, sądząc, że jest to jego pierworodny syn, Ezaw; w Rdz 37,32–33 bracia Józefa przysyłają do Jakuba suknię umiłowanego syna, aby ją rozpoznał.

antropologii biblijnej. Łączą się w nim dwa inne przeciwstawiane często pojęcia: wolność człowieka i posłuszeństwo prawu Bożemu. Posłuszeństwo w historii zbawienia nie jest narzucone, lecz dobrowolnie przyjmowane. W mowie Jozuego, która stanowi główny element obrzędu odnowienia przymierza synajskiego w Sychem, położony jest silny nacisk na wolność ludzi w podjęciu zobowiązań (Joz 24,14–25): „«Rozstrzygnijcie dziś, komu służyć chcecie» (...) I odrzekł lud Jozuemu: «Panu, Bogu naszemu, chcemy służyć i głosu Jego chcemy słuchać». Zawarł więc Jozue w tym dniu przymierze z ludem i nadał mu ustawę i nakaz w Sychem”. Trwałość zawartego przymierza zależy od wierności każdej z jego stron. Wolność człowieka akcentowana jest przez całe opowiadanie o odnowieniu przymierza. Możliwość odpowiedzi negatywnej ukazuje dalsza historia Izraela opisana w Starym Testamencie – od Księgi Sędziów do Drugiej Księgi Królewskiej. Wypełniając podjęte zobowiązania, lud korzystał z dobrodziejstw obiecanych przez Boga. Łamiąc przyjęte nakazy oraz nie dochowując wierności Bożym przykazaniom, lud pozbawiał się wszystkich korzyści płynących z przyjaźni z Bogiem. Pamięć o tym stanowi fundament odpowiedzialności za wypowiedziane słowa i zgodne z nimi postępowanie.